

Entre hermenéutica y retórica: En busca de un paradigma epistémico de la política

Resumen

Con la globalización se ha decretado el «triumfo» del modelo liberal-democrático, como encarnación del derecho y la razón instrumental, pero como sucede con las declaraciones unilaterales, la realidad ha presentado una serie de fenómenos políticos que han retado la sabiduría convencional y los fundamentos de las democracias representativas. En esta ponencia nos proponemos plantear que estos nuevos problemas no pueden ser abordados como desvíos de la teoría política liberal-democrática, o de la ciencia política, sino que la nueva fenomenología política en las sociedades tardo-modernas retan sus fundamentos epistemológicos. Nuestra propuesta es que la intercepción entre la retórica y la hermenéutica tal como se presenta en la obra de Gadamer y Perelman, ofrecen la posibilidad de construir una nueva matriz epistémica para la política.

Palabras clave: política, retórica, hermenéutica, liberal-democrático, conflicto.

Abstract

With the globalization the «triumph» of the liberal-democratic model has been decreed, like incarnation of the right and the instrumental reason, but as it happens to the unilateral declarations, the reality has presented/displayed a series of political phenomena that have challenged the conventional wisdom and the foundations of the representative democracies. In this communication we set out to raise that these new problems cannot be boarded like deflections of the liberal-democratic political theory, or of political science, but that the new political phenomenology in the take-modern societies challenges their epistemologic foundations. Our proposal is that the interception between the rhetoric and the hermeneutic as appears in the work of Gadamer and Perelman, they offer the possibility of constructing a new epistémica matrix for the policy.

Keywords: policy, rhetoric, hermeneutic, liberal-democratic, conflict.

* Universidad Central de Venezuel. Escuela de Historia.

Introducción

Las sociedades tardo modernas se encuentran frente a las contradicciones generadas por su cada vez mayor complejidad, mientras son guiadas por un pensamiento político cada vez más alejado de las posibilidades de darle respuestas a ésta. Es así como vemos que las distintas sociedades -tanto las desarrolladas como las que no lo son- se ven enfrentadas con mayor frecuencia a fenómenos políticos que el pensamiento liberal dominante no ha sido capaz de comprender y muchos menos de conjurar, en la medida en que el paradigma epistémico-científico que sirve de fundamento a la razón política liberal no permite la inclusión de nuevos retos y problemas, no previstos o presupuestos dentro de los principios que el liberalismo está dispuesto a admitir. Es así como se ven crecer procesos políticos anómicos, como el regreso del populismo radicalizado, propio de los nuevos nacionalismos teñidos de fervor religioso, que amparan procesos autoritarios, en el menor de los casos, o abiertamente totalitarios, cuando logran afianzarse. Alambicados modelos, que pretenden dar respuesta a los procesos de desregulación extrema de las sociedades a fin de dar paso a sociedades autorreguladas a partir de procesos de subasta por el mecanismo del mercado.

La desaparición del socialismo real creó la ilusión del triunfo del capitalismo y la democracia liberal, como encarnación del derecho y de la razón universal. Lo que se expresó con claridad en la tesis de Francis Fukuyama a saber: el «fin de la historia», cuya argumentación comporta el sentido de cerrar las posibilidades a nuevas líneas de producción histórica, a menos que no sean aquellas predeterminadas por el capitalismo y la democracia formal.

Aunque se han realizado críticas a las tesis del fin de la historia, no cabe duda de que en la actualización del pensamiento liberal desde Rawls a Habermas, se ha impuesto la tesis del pensamiento político como búsqueda racional del consenso, con lo cual se ratifica el núcleo epistémico de la justificación de la política, que deviene a lo interno de la modernidad forma de cálculo racional, universal, individualista y a-histórico.

De ahí la incapacidad del pensamiento político liberal dominante para admitir las nuevas derivaciones de la política, a no ser como desordenes transitorios que sirven precisamente de contraste verificador de la validez de la democracia como la única alternativa. Desechadas por la teoría «clásica»; las

nuevas formas de dictadura: la populista militarista, las dictaduras definidas por el oxímoron como la *dictadura constitucional*, las «repúblicas» religiosas, las relaciones entre el crimen organizado y la política, las diversas formas de utopías de libre mercado, en donde el pensamiento político es desplazado por el mecanismo intelectual previsto por el modelo de libre mercado, dejan de ser objeto no sólo de reflexión teórica sino también práctica, con lo cual, un significativo campo de la experiencia política contemporánea queda fuera del encuadre de la visión política moderna.

El privilegio del *consenso* sobre el *disenso* en el horizonte de comprensión de lo político, deja a la sociedad inerte frente a una serie de peligros que la acechan desde los diferentes lugares del propio conflicto, fundamentalmente los generados por los fenómenos de transformación causados por los procesos de globalización e interdependencia mundial: las perturbaciones a que son sometidos los estados nacionales, las transformaciones en el mundo del trabajo y de las organizaciones empresariales, los efectos de la globalización del comercio y las finanzas, el aumento exponencial de la exclusión social, el deterioro ambiental, la inmigración internacional, la delincuencia organizada internacional, entre otros aspectos que producen intensos motivos de crispación nacional e internacional.

Cada vez más, se hace evidente que la incapacidad e impotencia para el manejo de los desordenes y fenómenos anómicos en el ámbito de la sociedad y la política, no son el producto de efectos casuales y transitorios sino que son el resultado de la mutación reduccionista del pensamiento político liberal hacia el economicismo propio del neoliberalismo convertido en pensamiento político. En donde supuestamente se unen las ventajas del liberalismo clásico con la sabiduría propia de la ciencia económica. Asumiendo la autocomprensión de la comunidad de economistas que señalan en la economía la única de las ciencias sociales en alcanzar los requisitos dictados por el patrón universal de ciencia que se identifica en el paradigma de la física clásica. Lo que ha traído como consecuencia que el liberalismo reducido a simple utopía del librecambismo a degenerado en un pensamiento político profundamente irracional, responsable de las profundas crispaciones de la sociedad mundial. Y responsable también de segregar su contraparte, el pensamiento identitario. También profundamente irracional, que busca sus fundamentos en principios

absolutos igualmente universales y ahistóricos y que sirven de base a los nuevos regímenes autoritarios y totalitarios de nuevo tipo.

Como resultado de esta transformación del pensamiento y la práctica política, *la* política se debate entre alternativas irracionales: entre el neoliberalismo y el pensamiento identitario, fundamentados ambos en falsas premisas, en una apelación distorsionada del sentido de razón. En el caso del neoliberalismo amparado en el reduccionismo cientifista propio de la «ciencia» económica; en el caso del pensamiento identitario convierte en valores universales y absolutos aquello que sólo constituyen valores particulares y contingentes como base legítima para la liquidación de conquistas innegables de la modernidad como el estado social de derecho y la democracia. Esta visión profundamente polarizada de la práctica política contemporánea es la responsable de las profundas crispaciones y tensiones en que hoy discurre la vida política moderna. Ellas encarnan propuestas ilegítimas y contradictorias con ideales humanos ampliamente debatidos y comúnmente aceptados por todos los ciudadanos. El presente estudio plantea, entonces, la búsqueda de nuevos fundamentos de *lo* político como actividad especulativa en la convergencia que se produce entre la retórica y la hermenéutica filosófica, marcada por la necesidad de reorientar, de un modo más adecuado, *la* práctica política, bajo el signo de la filosofía de la praxis.

Crítica a la razón monológica de la modernidad

Semejante incapacidad del pensamiento político liberal no puede seguir siendo tratado como una simple deficiencia, que pudiéramos desaparecer con un cambio de enfoque, como los que efectivamente han sucedido desde la aparición de los grandes paradigmas políticos de la modernidad a partir de la Revolución Francesa: liberalismo, conservatismo, socialismo, con sus derivaciones: liberalismo conservador, liberalismo socialista, liberalismo liberal. El problema radica en que nuestro entendimiento y explicación del mundo apela de manera única al ideal de la ciencia impuesto por la *episteme* moderna, y consecuentemente controlado, domesticado por la técnica que es el resultado de la ciencia. El mundo de la razón científica ha descendido hasta el mundo humano-social, hasta someterlo a algo irreconocible sin ciencia. El mundo en que vivimos aparece como el resultado de la creación de científicos, técnicos e

ingenieros, al punto de que han logrado que olvidemos que, en realidad el mundo científico no es el originario, no es el mundo del que tomamos el sentido de lo real. Al convertir al mundo en objeto a disposición de la manipulación científica y tecnológica lo reduce a simples hechos y relaciones previsibles, ajustadas a un cuerpo de leyes que son confundidas con él, con total olvido de la cuestión del sentido de la realidad o de los valores de la vida como asuntos a considerar. Es por ello que esta pérdida del sentido o ausencia del sentido del mundo y de la vida es el resultado de la elevación del pensamiento científico tecnológico como el gran *demiurgo* del mundo total, natural o social. Este olvido del mundo humano social, provocado por el objetivismo, es decir, por la exigencia metodológica de la ciencia de tener en cuenta sólo «los hechos», con la consecuente desorientación y empobrecimiento humano, y con lo que ello implica, no puede quedar sin consecuencias. Porque detrás de esta colonización del mundo humano social por el mundo científico, por un mundo dominado por los datos, se introduce una imagen del ser humano como ser de meros hechos, sin valores, sin ideales a que atenerse y que intentar realizar, con lo que la idea de hombre promovido por esa situación no puede menos que ser políticamente peligrosa, porque transmite un desprecio total de los seres humanos por sí mismos como nunca se había dado antes, con lo que la crisis epistemológica se convierte en una crisis humana. Y de la meditación sobre esta crisis, y desde la radicalización de la duda sobre las certezas provistas por la ciencia, surge el *scopus* hermenéutico provisto por Gadamer, quien señala:

La explicación de esta ceguera no tiene nada que ver con esta crítica romántica de la cultura que ataca a la ciencia y su derivación técnica como tal. Sea que tomemos como objeto del pensamiento la 'pérdida de la razón' (The eclipse of reason) o el creciente 'olvido del ser' o la tensión entre 'verdad y método', sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la práctica de la vida humana, y esto incluso cuando esta praxis vital se orienta ex profeso a la promoción y aplicación de la ciencia. (Gadamer, 1992: 243)

Lo planteado hasta aquí, no parte de un discurso anti-cientificista ingenuo, un alegato contra la investigación de la naturaleza o el análisis lógico, sino contra la invasión o extensión del lenguaje lógico racional a campos donde producen resultados muy deficientes y/o muy distorsionados sobre su verdadera naturaleza, *vg.* la sociedad y la política. Se trata, entonces, de una crítica a la clausura del lenguaje que se realiza en la propuesta única y exclusiva del lenguaje lógico-científico como posibilidad de verdad.

Pero se trata además de recusar el fundamento del método de la metafísica tradicional, al pensamiento científico racional; consistente en el proceso de derivar o deducir a partir de fundamentos originarios, en tanto excluye todo lenguaje poético, imaginativo o retórico, en cuanto que el fin de la ciencia es la verdad, y la luz de la verdad procede de la prueba, así como el fundamento de la prueba es la proposición hipotética. Todo lo cual deja afuera a todo lo contingente, impreciso, emocional e irracional. El filósofo italiano Ernesto Grassi, amparado en la tradición del humanismo italiano -representado entre otros por G.B. Vico- desenmascara en un pasaje notable de su libro *Vico y el humanismo*, el carácter reductivo e ideológico de la pretensión de la ciencia como única potencia del conocimiento válido racional:

Contra los defensores del método crítico [método científico], Vico hace una objeción en forma de pregunta: 'Pero, ¿Quién puede estar seguro de haberlo visto todo?' Es decir, ¿cómo se puede estar seguro de que las premisas por que comienza el proceso crítico no reflejan sólo un aspecto de la realidad? ¿No ha desatendido el método crítico a la retórica, a la política, a la imaginación, mostrando así su sesgo racionalista? No sólo eso: el 'encontrar', la 'invención' (tal como aparece en procesos filosóficos puramente racionales) se identifica únicamente con lo que se 'encuentra' mediante el proceso deductivo y no puede escapar a esa identificación. El corazón del problema reside en la 'invención' de todas las premisas necesarias para crear un discurso que sea no sólo 'sutil', sino además rico, tal como Vico lo describe; reside en la 'visión' primitiva, racionalmente ineludible, de las relaciones entre las premisas primitivas e ineludibles. Con otras palabras: la clave del rechazo viquiano del método crítico y de su racionalismo es que las premisas originarias mismas son en tanto que tales indeducibles, por lo que el proceso racional nunca será capaz de descubrirlas; o, ya que el proceso racional es esencialmente deductivo, éste nunca será aplicable a las premisas, a los axiomas o a los principios del proceso racional mismo. (Grassi, 1999: pp.12-13)

También Grassi, señala la contradicción que la ciencia mantiene con una

cierta tradición humanística que va de Salutati a Vico, pasando por Leonardo Da Vinci, cuando sólo «atribuye a la ciencia un valor práctico, no un significado cognoscitivo, pues sólo responde a las preguntas que se le plantean (...) unas preguntas que el hombre le plantea para realizar sus fines particulares» (Ibíd, 1999: 7)

De tal manera que la tarea para superar el método científico consiste en la reconstrucción de un discurso, que vaya más allá de los fríos datos lógicos o psicológicos, y del deductivismo abstracto que caracteriza la noción de conocimiento científico, por un discurso que, como planteaba Vico, sea no sólo «sutil sino rico», es decir, variado y diverso, que esté en capacidad de admitir los distintos modos del razonar humano: religioso, moral, político, legal, económico, cultural, social e histórico; lo cual incluye: la evidencia, la conjetura y la refutación, la interrogación, la interjección, que apele a la disposición humana para penetrar en la verdad desde lo verosímil, tomando como fundamento el pensamiento retórico.

Las verdades apodícticas universales, necesarias y ahistóricas ajenas a todo contexto formado por el mundo humano social de espaldas a todo interés práctico de la humanidad se ha vuelto una falacia extremadamente peligrosa hasta el punto de traicionar el *telos* emancipante de la *ilustración* contenida en la promesa de realización de la felicidad humana a través de los avances de la ciencia y la tecnología. En esta línea crítica, Gadamer nos dice:

Lo que necesariamente se difunde a través de este mundo es una pérdida de flexibilidad en el trato con el mundo. Quien utiliza la técnica se familiariza con su funcionamiento y, con ello, a través de una renuncia primaria de libertad con respecto a su propio poder-actuar, llega al goce de estas sorprendentes comodidades y alcances que nos facilita la técnica moderna. Con esto se oscurecen dos cosas: ¿para quién se trabaja aquí? Y ¿hasta qué punto los rendimientos de la técnica están al servicio de la vida? A partir de aquí se plantea de una nueva manera el problema con el que se ve enfrentada toda civilización, es decir, el problema de la razón social. La tecnificación de la naturaleza y del mundo natural en torno se encuentra bajo el título de racionalización, desencantamiento, desmitologización, eliminación de correspondencias antropológicas apresuradas; finalmente la rentabilidad económica, un nuevo motor de una transformación incesante en nuestra civilización -y esto caracteriza la madurez, o si se quiere, la crisis de nuestra civilización- se convierte en un poder social cada vez más fuerte. Pues sólo el siglo XX es determinado a través de la técnica de una manera nueva, en la medida en que lentamente se lleva a cabo el traspaso del poder técnico del

dominio de las fuerzas naturales a la vida social. (Gadamer, 1981: 43)

Se impone, entonces, la recuperación de la razón en clave social, bajo los términos de una articulación humana del mundo. Para ello, es menester servirse de la tradición que de Aristóteles a Heidegger hasta Gadamer, fija en la dimensión lingüística el carácter racional del hombre, así como el carácter lingüístico del comportamiento del hombre está en estrecha relación con la sociabilidad humana, con sus aspectos político-culturales, pues éste es un acto lingüístico por excelencia, gracias al cual el hombre interactúa con los demás miembros de la *polis* y se sirve de ella para realizar un comportamiento altamente político, social e histórico. Ésta es la razón de que Aristóteles aludiera directamente a la *praxis*, esto es: al comportamiento humano como aquello que sintetiza todas las fuerzas del hombre, todos los aspectos por los que puede moverse el ser humano a la acción concientemente encaminada, por lo que puede desatarse su *ethos*. Es por ello que el Estagirita establece la significatividad del discurso en un ámbito que rebasa lo meramente sintáctico-semántico, lo cual corresponde al *logos apophantikos*, y se desplaza a lo que él mismo llamaba *logos semantikos*, el cual corresponde más bien a lo que hoy llamamos filosofía de la *praxis* que configura el ámbito de posibilidad de la retórica y de la hermenéutica (Beuchot, 1998: 13). A este respecto Gadamer señala:

Pero lo primero que se forma en esta sociedad incipiente es el lenguaje. ¿Qué es el lenguaje? ¿En que avanza más el lenguaje, más allá del entendimiento mudo, tal como el que existe entre las hormigas o las abejas? Aristóteles vio lo más decisivo de este fenómeno: un ser que posee lenguaje está caracterizado por un distanciamiento con respecto a lo presente. Pues el lenguaje vuelve presentes las cosas. Al mantener presentes fines lejanos, se lleva a cabo la elección del actuar en el sentido de la elección de medios para fines dados; además, se conservan las normas obligatorias con respecto a las cuales la acción humana se proyecta como social. (*Ibid.*, 1981: 47)

El lenguaje proporciona la dimensión para la praxis humana del ser, cada vez con metas más complejas y contradictorias en las que, como señala Gadamer, lo esencial de la *praxis*, «lo que importa es la elección reflexiva, la correcta anticipación, la correcta ordenación bajo fines comunes» (*Ibid.*, 1981: 47).

Hermenéutica y retórica: los fundamentos de la sabiduría política

La filosofía de la *praxis* se concibe, entonces, como saber a un tiempo teórico y praxico, opuesto al entendimiento propio de la teoría científica, en tanto que es una oposición en cuanto al saber, y no una oposición como se entiende en la tradición moderna, en donde la práctica adquiere el sentido de aplicación instrumental de los conocimientos de la ciencia. Filosofía de la práctica aunque abarca un amplio campo de posibilidades humanas de la vida, no tiene la pretensión de elevarse como modelo supremo de todas las posibilidades del saber, sino de establecer la pertinente delimitación entre el saber científico-técnico y el saber proporcionado por la ciencia práctica.

En este sentido, la filosofía práctica se constituye en el ámbito de posibilidad de las formas de la vida humana, en la constitución de la vida de la *polis* como lo específicamente humano, de tal manera que el hombre, en tanto que *zoon politikón*, orienta a la *praxis* en cuanto que saber supremo. La filosofía práctica se encuentra entonces en oposición al modelo de conocimiento que abarca la física y la matemática para el conocimiento de la naturaleza.

La filosofía de la *praxis*, referida a la vida de los hombres en la *polis*, subrayando el sentido enfático de *polis*, esto es: como comunidad de hombres libres, hace énfasis en los hombres que actúan exclusivamente por libre elección, con lo que la *praxis* adquiere el sentido de la realización de la vida (*energeia*) del ciudadano, a quien corresponde una forma de «vida» y una «forma» de vida: una vida que puede ser objeto del conocimiento teórico y, a la vez, realizada como (*bios*) de una determinada manera.

Esta posibilidad de saber y de determinación de la vida del hombre en común se abre en la *prohairesis*, como capacidad humana de anticipación y elección previa. Con lo cual la *prohairesis* del *bios* orienta la libre elección por los órdenes de preferencia rectores de la conducción de la vida, ya sea que se refiera al poder o al conocimiento, al placer o al honor. Con ello, la *praxis* humana aleja lo humano de la naturaleza, de la vida instintiva innata, para radicar en la *arete* del hombre el carácter específico de la libertad humana en el saber y la libre elección que le corresponde la *prohairesis*, como rasgo de la inteligencia de la reflexión y búsqueda de consejo que dirige todo actuar.

A la luz de tales conceptos, la filosofía práctica proporciona un saber que supera y conserva el conocimiento científico, en tanto que reflexión derivada, calculada desde la pretensión de una explicación deducida desde sus presupuestos iniciales. Las aplicaciones de la ciencia se convierten en *techne* (la fabricación por la tecnología, el fundamento moderno del *homo faber*), metódicas realizaciones artificiales que realizan los fines del objeto fabricado. El conocimiento práctico es determinado desde sí mismo sin atender a fines ajenos y sin la posibilidad de obviar la propia reflexión y el regreso permanente sobre la praxis misma. La determinación del bien, de lo justo, de la felicidad humana, no puede deducirse, ni mucho menos justificarse, desde la mera técnica, sino desde los fines determinados humanamente, desde la praxis humana, que tiene en la hermenéutica y en la retórica el centro de gravedad fundamental del saber específicamente humano. En la filosofía hermenéutica de Gadamer, semejante fundamentación se expresa con toda claridad de la siguiente manera:

Esto vale para la hermenéutica. Como teoría de la interpretación, no es solamente una teoría. Muy claramente, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de una manera inmediata la praxis, mientras que, por ejemplo, una teoría de la lógica tiene una aspiración más alta que la de promover el pensamiento lógico o la teoría de los números y, con ello, promover el cálculo. Por esta razón la hermenéutica puede ser entendida en una primera aproximación como 'teoría del arte', al igual que también, por ejemplo, la retórica. De manera similar a lo que sucede en la retórica, la hermenéutica puede designar una capacidad del hombre, es decir, la capacidad de un contacto comprensivo con los hombres. (*Ibid.*, 1981: 63-64)

Con lo anterior, queda claro que la retórica y la hermenéutica forman parte de la filosofía práctica y constituyen los fundamentos esenciales de la ciencia práctica, en la determinación de las finalidades humanas, en la determinación del bien y de la justicia, como lo que conforma el ámbito de la política como ciencia del hombre.

La hermenéutica y la retórica abren la posibilidad de encontrar nuevos principios para el saber humano, desde lo más arcaico, en el sentido griego del término, es decir, como la búsqueda de principios originales *archai* (*archomai* significa *dirigir*, y los *archontes* eran los gobernantes), que refutan el sentido de

los principios en la ciencia en cuanto que generados en el vacío. Refiriéndonos a Vico se trata de que la «*inventio*», y la «*fantasia*» constituyen las facultades de generación de las premisas que dan lugar al silogismo práctico, y dan entrada a lo verosímil y a un principio de certeza fundado en la imaginación y la fantasía, no en la prueba. Así, pues, en la teoría de la interpretación y en el entimema se obtiene un nuevo fundamento para la política. Gadamer lo plantea de manera muy clara y contundente:

¿Donde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (verosímil) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de las ciencias, por grande que este sea, sino que se extiende más bien cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida. (Gadamer, 1992: 229-230)

El saber práctico, hermenéutico y retórico, opera de manera opuesta a la ciencia, es decir, no construye una sociedad ideal abstracta separada de toda condición de la vida humana, de su historia y de su historicidad, así como tampoco dota al ser humano de características que se oponen a su propia naturaleza, al constituir el ser humano en condiciones ideales, con lo que se ignora su verdadera naturaleza. La reflexión práctica constituye al hombre en su propio ambiente, como ser profundamente contradictorio, determinado por sus afectos y pasiones, por su naturaleza violenta y conflictiva, que le viene como ser histórico separado de la naturaleza; lo que hace que los procesos humanos deban ser regidos por la *praxis*, por la sabiduría práctica, en su carácter determinado y a la vez universal, esto es: concreto en su situación particular y general, así como en su situación históricamente determinada en el marco de la historicidad de todo quehacer humano.

Lo político dentro de las sociedades humanas, está constituido entonces por la dialéctica del conflicto (coerción) y el consenso, términos que rigen la convivencia humana. Toda intención/acción destina a eliminar cualquiera de estos polos dialécticos, significa abrir el camino a situaciones artificiales y

potencialmente peligrosas. En esta situación problemática, el carácter práctico del saber político engarza la posibilidad de la hermenéutica y la retórica de fundamentar la ciencia política. Esta es la propuesta de un saber político que nos aleje de los crecientes peligros del totalitarismo, ya sea en su versión de autorregulación económica, ya sea en su versión nacionalista (en todas sus derivaciones contemporáneas).

Es necesario abandonar la imagen humana del hombre abstractamente racional, y comprender que el hombre está constituido también por sus afecciones, por emociones y sentimientos irracionales, que lo impulsan junto con la razón, hacia un ideal de vida justa.

La búsqueda de principios ético-políticos que sirvan de fundamento a la vida política y de bases de legitimación para las instituciones sociales, constituye una tarea infinita para la *praxis* política, que sólo se puede lograr en la infinita y siempre inconclusa actividad conflictiva por la interpretación de los principios: libertad, igualdad, justicia... , que posibilitan la hermenéutica y la actividad de consenso sobre valores que es el fin teórico práctico de la retórica. Y es esto precisamente lo que sostiene Gadamer, cuando identifica los fines de la hermenéutica y de la retórica:

De este modo el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüística humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que 'son un diálogo' y no hubiera que buscar el consenso. (*Ibid.*, 1992: 230)

El conocimiento, en política, no se puede deducir desde principios universales de una vez y para siempre -como saber técnico- según el empeño del pensamiento liberal. Esta ilusión ha abierto en diversos momentos históricos el camino al totalitarismo de todo signo. Baste recordar el advenimiento del comunismo soviético o del fascismo italiano y alemán. El empeño del neoliberalismo de entender la democracia bajo la óptica de un pretendido optimismo, como una tendencia ingénita de la humanidad que no necesita de una permanente justificación ética, moral y política, en la contraposición de diferentes principios, cuya exégesis nunca es acabada y mucho menos cerrada, sino siempre abierta e infinita; equivale a la cancelación de *lo* político como saber y de *la* política como posibilidad de construir una sociedad civilizada.

Sólo la participación activa de todos los hombres en una determinada sociedad, en la discusión sobre las diversas formas de la vida buena y de sus diversos principios, es lo que determina la verdadera *praxis* como teoría en cuanto a alcanzar una cierta sabiduría que permita orientar a los hombres acerca de la elección de fines y que conduzca a ese elegir a su conclusión práctica que se expresa en la decisión. Esto no se alcanza cuando se actúa siguiendo planes de acuerdo con el propio arbitrio, o desde la derivación de condiciones ajenas a la vida social efectivamente vivida, sino que se tiene que interactuar con los demás y codeterminar los asuntos comunes a través de la acción. El bien humano, como plantea Gadamer, es algo que encontramos en la *praxis* humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa u otra. Sólo esto, y no un consenso contrafáctico, es lo que constituye la experiencia crítica del bien:

Ahora bien, ni la retórica ni la hermenéutica en cuanto formas concretas de vida son independientes de lo que Habermas llama la anticipación de la vida justa. Esta anticipación subyace en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso. Pero también aquí rige el mismo principio: el mismo ideal de razón que ha de guiar cualquier intento de persuasión, al margen de su procedencia, prohíbe que alguien recabe para sí el conocimiento correcto de la ceguera del otro. Por eso el ideal de una convivencia dentro de una comunicación libre es tan obligado como indefinido. Son objetivos vitales muy diversos los que se pueden integrar en este marco formal. También la anticipación de la vida justa, que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse, es decir, asumirse en su conciencia el neto contraste entre los meros deseos y los auténticos objetivos de la voluntad activa. (*Ibid.*, 1992: 264)

Hermenéutica y retórica, interpretación y persuasión, abren la posibilidad de *lo/la político/política*, que asumen la correcta dimensión de la sabiduría política y abren la posibilidad para una democracia viable en las sociedades cada vez más complejas de la modernidad tardía. Y es por ello que se afirma que el carácter histórico e historicista de las condiciones de la vida humana parte de principios de verosimilitud y del entimema con base racional para la búsqueda de lo verdadero, en el carácter conflictivo y provisional de toda conquista humana de principios para la vida democrática civilizada. Precisamente, hoy, la retórica se propone como ideal de conocimiento, reivindicando todo aquello que significó su descalificación por el método científico, quien expurgó de la verdad primera «la falsedad», las segundas verdades, y con ellas lo verosímil o

la sospecha de falsedad. Porque en este intencionado malentendimiento de la retórica por la ciencia, se olvida, como nos plantea Gadamer, «que el verdadero arte de la retórica es inseparable del conocimiento de la verdad y del conocimiento del 'alma'», así como:

No dejo de reconocer que éste sea el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos persuasivos (y no lógicamente concluyentes). La defensa de la retórica, resulta ardua en la cultura científica moderna (el mismo Giegel, cuando utiliza a Vico como ilustración, malentendiendo el carácter racional que posee la retórica al suponer que algo tan abominable como el in utramque partem disputare debe dejarse a los demagogos de turno y juzga a Carnéades como uno de ellos). Cuando la retórica, como se sabe desde antigua, apela a los afectos, no abandona en modo alguno el modo el ámbito de lo racional, y Vico reivindica con razón su valor específico: la copia, la riqueza en perspectivas. Por otra parte me parece tremendamente irreal la afirmación de Habermas según la cual la retórica posee un carácter coactivo que es preciso relegar a favor del libre diálogo racional. Si la retórica implica un momento coactivo, lo cierto es que la praxis social –y también la revolucionaria– es impensable sin ese momento. Me parece significativo que la cultura científica de nuestra época no haya rebajado la importancia de la retórica, sino que la haya incrementado, como se constata en los medios de comunicación social (o también en el certero análisis de la 'opinión pública' que hace Habermas. (*Ibid.*, 1992: 263)

Y esto es así, insistimos con Gadamer, porque en la convivencia social no basta con convencer a otros sobre ideas generales de carácter racional; porque ello puede conducir, y de hecho ha sido así, a ideas sobre la democracia altamente formalizadas y sin ningún contenido; que en la práctica han provocado que la población abandone la vida pública y el apoyo activo a la democracia. Cuando los ciudadanos entienden que lo único que está en juego en una concepción jurídica del Estado es el modelo de producción del capitalismo como fundamento de la vida material, dejando el resto de la pluralidad de intereses por fuera de la deliberación, como premisa para garantizar un acuerdo mínimo racional sobre la democracia liberal razonable, la vida ciudadana, comunitaria, se vacía de todo contenido y se vuelve vana e ilusoria y carece de la pasión humana para su sustentación.

Es en estas situaciones con una vida política empobrecida, en donde el resentimiento debilita los mecanismos defensivos de las instituciones sociales y políticas, vale decir, el Estado Social de Derecho y la Democracia, en donde se crean las condiciones para que la retórica opere en su sentido de discurso

falaz, engañoso, manipulador de los afectos y de las pasiones con el fin de hacerse con el poder para cumplir con predeterminaciones calculadas al margen de los intereses de la ciudadanía, incluso más grave aun, destinadas a la implementación de una acción política que es exactamente la contraria a la promovida como finalidades sociales y políticas por el discurso retórico. Esta situación ha sido aprovechada por los políticos xenófobos, totalitarios, o por los extremistas del libre mercado, para proponer de manera unilateral su versión unívoca de la verdad, ante una masa desencantada y que no ve reflejada en la sabiduría política convencional sus verdaderos y reales intereses, convirtiéndose de esta manera, en presa fácil de los demagogos y aventureros de los que se ha poblado la vida política moderna.

No basta con decir que la retórica es inseparable del conocimiento de la verdad para ignorar de manera ingenua lo que la propia tradición de la retórica arrastra como consecuencia de un uso secular del discurso para la manipulación de los sentimientos, para imponer una determinada versión distorsionada de lo razonable con el fin de cumplir propósitos distintos a los explícitamente expresados. Entonces si queremos fundar en la retórica una nueva sabiduría de lo político, debemos tener presente que el poder movilizador de la retórica de lo irracional en el ser humano se constituye en un elemento que actualizara siempre el sentido engañoso y manipulativo del discurso retórico, y por tanto es necesario neutralizar.

Entonces la retórica al servicio de una sabiduría y *praxis* política sólo podrá escapar de su sentido manipulativo y falaz, en la medida en que aquello que pretenda ser objeto de persuasión no sea determinado o impuesto por procedimientos que ignoren las condiciones reales de coexistencia social y política de los grupos humanos concretos. Esto se puede comprender cuando apelamos a la experiencia reciente en donde el neoliberalismo ha impuesto su agenda política y económica y ha disparado campañas de opinión pública para obtener apoyo para debilitar los sistemas de protección social, con argumentos contra fácticos de que es en sociedades con plena libertad de mercado en donde se puede lograr las normas de convivencia social. O cuando sectores políticos antiliberales usando argumentos contra el mercado logran alcanzar el poder, y basados en argumentos identitarios producen políticas encaminadas a demoler las instituciones políticas y sociales que han sido el

fundamento de la vida moderna.

Es precisamente para salir del cerco colocado por el neoliberalismo y el pensamiento identitario en que ha degenerado el pensamiento y la práctica política como resultado de su adscripción cientificista que es necesario pensar un nuevo fundamento para *lo/la* política que nosotros en este trabajo hemos propuesto se realice a partir del sentido de la filosofía práctica que surge de la hermenéutica y la retórica.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (1998): *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona: Anthropos.
- Gadamer, Hans-Georg (1981): *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa Argentina.
- Gadamer, Hans-Georg (1992): *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.
- Grassi, Ernesto (1999): *Vico y el humanismo ensayos sobre Vico, Heidegger la retórica*, Barcelona: Anthropos.